

Filosofiske Meddelelser
udgivet af
Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
Bind 2, no. 6

Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk. 2, no. 6 (1956)

PLATON
UND DIE RHETOREN

VON

HANS RÆDER



København 1956
i kommission hos Ejnar Munksgaard

DET KONGELIGE DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB udgiver følgende publikationsrækker:

L'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark publie les séries suivantes:

	Bibliografisk forkortelse <i>Abréviation bibliographique</i>
Oversigt over selskabets virksomhed (8°) (<i>Annuaire</i>)	Overs. Dan. Vid. Selsk.
Historisk-filologiske Meddelelser (8°)	Hist. Filol. Medd. Dan. Vid. Selsk.
Historisk-filologiske Skrifter (4°) (<i>Histoire et Philologie</i>)	Hist. Filol. Skr. Dan. Vid. Selsk.
Arkæologisk-kunsthistoriske Meddelelser (8°)	Arkæol. Kunsthist. Medd. Dan. Vid. Selsk.
Arkæologisk-kunsthistoriske Skrifter (4°) (<i>Archéologie et Histoire de l'Art</i>)	Arkæol. Kunsthist. Skr. Dan. Vid. Selsk.
Filosofiske Meddelelser (8°) (<i>Philosophie</i>)	Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk.
Matematisk-fysiske Meddelelser (8°) (<i>Mathématiques et Physique</i>)	Mat. Fys. Medd. Dan. Vid. Selsk.
Biologiske Meddelelser (8°)	Biol. Medd. Dan. Vid. Selsk.
Biologiske Skrifter (4°) (<i>Biologie</i>)	Biol. Skr. Dan. Vid. Selsk.

Selskabets sekretariat og postadresse: Dantes plads 5, København V.

L'adresse postale du secrétariat de l'Académie est:

*Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab,
Dantes plads 5, København V, Danmark.*

Selskabets kommissionær: EJNAR MUNKSGAARD's forlag, Nørregade 6, København K.

Les publications sont en vente chez le commissionnaire:

EJNAR MUNKSGAARD, éditeur, Nørregade 6, København K, Danmark.

FILOSOFISKE MEDDELELSER

UDGIVET AF

DET KGL. DANSKE VIDENSKABERNES SELSKAB

BIND 2



KØBENHAVN

I KOMMISSION HOS EJNAR MUNKSGAARD

1925—56

INDHOLD

	Side
1. HØFFDING, HARALD: Erkendelsesteori og Livsopfattelse. 1925.	1—123
2. HØFFDING, HARALD: Bemærkninger om Erkendelsesteoriens nuværende Stilling. 1930	1— 28
3. HØFFDING, HARALD: Psykologi og Autobiografi. Med Forord af FRITHIOF BRANDT. 1943	1— 22
4. RÆDER, HANS: Aristoteles' Kritik af Platons Stats teorier. 1947.	1— 24
5. RÆDER, HANS: Platoniske Stadier. 1950	1— 29
6. RÆDER, HANS: Platon und die Rhetoren. 1956	1— 21

Filosofiske Meddelelser
udgivet af
Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
Bind **2**, no. 6

Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk. **2**, no. 6 (1956)

PLATON
UND DIE RHETOREN

VON

HANS RÆDER



København 1956
i kommission hos Ejnar Munksgaard

Printed in Denmark.
Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.

I

In meiner Abhandlung *Platon und die Sophisten*¹ habe ich die Unrichtigkeit der althergebrachten Annahme nachzuweisen versucht, PLATON habe SOKRATES vorzugsweise als Gegner der Sophisten geschildert, wie er auch selbst in seinen älteren Dialogen besonders gegen die Sophisten polemisiert habe. Daneben wies ich auf die Vieldeutigkeit des Wortes »Sophist« hin, das nicht nur als Bezeichnung für jene professionellen Lehrer der Jugend im Gebrauch war, die gleichzeitig mit SOKRATES oder kurz vorher auftraten und selbst auf diese Bezeichnung stolz waren, sondern sich mit der Zeit auch zu einem Schimpfwort entwickelte, das sogar auf SOKRATES und PLATON selbst Anwendung fand. Um dies zu beleuchten zog ich die verschiedenen Definitionen jenes Wortes heran, die im Dialog *Sophistes* vorkommen und die nicht den Zweck verfolgen, jeden einzelnen Sophisten als eine mit vielen heterogenen Eigenschaften ausgestattete Person zu kennzeichnen, sondern gerade dartin wollen, dass Leute ganz verschiedener Art tatsächlich als Sophisten bezeichnet worden waren.

Für PLATON kam es darauf an, den Unterschied zwischen SOKRATES und den professionellen Sophisten deutlich zu machen; aber um dies zu erreichen, war es nicht nötig, SOKRATES als Gegner der Sophisten zu schildern. Wie er in Wirklichkeit die Abneigung der attischen Bürgerschaft gegen die Sophisten beurteilte, erhellt aus einer Stelle in seinem Dialog *Menon*², wo ANYTOS, der später als Ankläger gegen SOKRATES auftrat, sich mit der grössten Heftigkeit gegen die Sophisten ausspricht, obgleich er zugeben muss, dass er sie gar nicht kennt, aber sofort von SOKRATES zurechtgewiesen wird.

¹ *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser* 26, no. 9 (1939).

² PLATON, *Menon* 91 B ff.

Wenn wir dagegen PLATONS eigentliche Gegner finden wollen, müssen wir sie anderswo suchen, nämlich unter den Rednern, den Rhetoren. Gleich am Anfang der *Apologie des Sokrates* betont SOKRATES seinen Gegensatz zu den Anklägern, die ihn in formvollendeten Reden angegriffen und die Richter davor gewarnt haben, ihm Vertrauen zu schenken, gleich als ob er ein gewandter Redner sei, während seine Beredsamkeit in Wirklichkeit nur darin bestehe, dass er im Gegensatz zu den Anklägern die Wahrheit rede. Dieses Motiv zieht sich, wie wir sehen werden, durch eine ganze Reihe platonischer Dialoge hin.

Den Hauptangriff auf die Rhetorik richtet PLATON in dem Dialog, der den Namen des Redners GORGIAS trägt. Dieser Mann wird allerdings von den Neueren gewöhnlich als Sophist bezeichnet, aber in dem genannten Dialog (449 A) stellt er sich selbst ausdrücklich als Rhetor vor¹. Man hat zwar behauptet, alle die sogenannten Sophisten seien in Wirklichkeit Rhetoren gewesen². Allein PLATON fasste die Sache ganz anders auf. Er betrachtete zwar Sophistik und Rhetorik als zwei mit einander verwandte Fächer oder Tätigkeiten, zog jedoch zwischen ihnen eine scharfe Grenzlinie. Er lässt (462 C ff.) SOKRATES ein ganzes Schema über die verschiedenen Künste und praktischen Fertigkeiten aufstellen, wobei sowohl auf geistigem wie auf körperlichem Gebiet zwischen den echten Künsten, deren Zweck das Gute ist, und ihren Zerrbildern, den praktischen Fertigkeiten, die auf den Genuss abzielen, ein scharfer Unterschied behauptet wird. So sind auf geistigem Gebiet Sophistik und Rhetorik Zerrbilder von Gesetzgebung bzw. Rechtsprechung, wie auf körperlichem Gebiet Kosmetik und Kochfertigkeit Zerrbilder von Gymnastik und Heilkunde. Sophistik und Rhetorik sind also ganz deutlich von einander unterschieden.

An einer anderen Stelle des *Gorgias* (520 A-B) wird der Unterschied genauer fixiert. Gegen KALLIKLES, der die Redekunst bewundert, aber die Sophisten, die sich den Anschein geben, die Leute zur Tugend erziehen zu können, missachtet, stellt nämlich SOKRATES die Behauptung auf, die Sophistik sei ebensoviel schö-

¹ In meiner soeben zitierten Abhandlung S. 11 habe ich deshalb vorgeschlagen, GORGIAS aus der Zahl der Sophisten zu streichen.

² HEINRICH GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik* (1912) S. 282 bezeichnet die Rhetorik als das Hauptinteresse aller Sophisten, als das gemeinsame Band, das sie alle zusammenhielt.

ner als die Rhetorik, wie die Gesetzgebung schöner sei als die Rechtsprechung, oder die Gymnastik (oder Hygiene) als die Heilkunde; jene bezwecken nämlich eine Wirkung von Dauer, während diese bloss vorübergehende Störungen beseitigen¹. Hierzu stimmt auch eine Stelle im Dialog *Menon* (95 C), wo es von GORGIAS heisst, er verspottete die Sophisten, die als Tugendlehrer auftreten; er selbst befasse sich ausschliesslich mit der Ausbildung von Rednern.

Aufgabe des Redners, sagt GORGIAS (452 E), sei es, Menschen zu überreden (oder zu überzeugen). Allein, wendet SOKRATES ein, es gibt zwei Arten von Überredung. Ein Lehrer, z. B. auf dem Felde der Mathematik, erzielt bei seinen Schülern eine Überzeugung ganz anderer Art, als eine solche, die ein Redner vor einem Gerichtshof oder vor dem Rate oder in den Volksversammlungen bei seinen Zuhörern erweckt. Der Lehrer teilt seinen Schülern ein Wissen mit; die Zuhörer des Redners müssen mit einem Glauben vorlieb nehmen. Und während es sowohl einen falschen als einen wahren Glauben gibt, hat es keinen Sinn, von einem falschen Wissen zu sprechen; das wäre ein Widerspruch in sich. Ein falscher Glaube ist doch immerhin ein Glaube, aber wenn ein vermeintliches Wissen sich als falsch erweist, ist es auch kein Wissen mehr (454 C-E). Wir haben es hier mit einem Hauptgrundsatz der platonischen Philosophie zu tun: Objekt des Wissens ist die Wahrheit, die Wirklichkeit, das Seiende.

Die Redekunst, die GORGIAS für so überaus wertvoll hält, hat seiner Ansicht nach die Bedeutung, dass sie dem Redner Macht verleiht, in seiner Stadt zu herrschen (452 D). Diesen Gedanken bringt sein Schüler POLOS in noch schärferer Form zu Ausdruck, indem er behauptet, die Redner seien gleich wie die Tyrannen nach Belieben dazu imstande, jeden ihrer Mitbürger zu töten oder aus dem Lande zu treiben (466 B-C). Einen ähnlichen Standpunkt vertritt später KALLIKLES, der eifrige Bewunderer des GORGIAS. Nach seiner Ansicht entspricht es dem Gesetz der Natur, dass ein starker Mann rücksichtslos Gewalt ausübt und Unrecht tut, und er spottet der Philosophie des SOKRATES, die es ihm nicht ermöglicht, sich mit Erfolg vor dem Gerichtshof zu verteidigen oder sich überhaupt im praktischen

¹ Vgl. *Platon und die Sophisten* S. 11.

Leben zu behaupten (484 A ff.). Wenn aber KALLIKLES der Kritik des SOKRATES an den Rednern gegenüber auf die grossen Volksredner und Staatsmänner Athens hinweist, (503 C), antwortet SOKRATES mit einem heftigen Angriff auf diese, insbesondere auf PERIKLES, der seinem Volk ein schlechter Hirt gewesen sei und es durch Schmeichelei und Verzärtelung verdorben habe (515 D ff.).

Ähnliche Gedanken begegnen uns in dem kleinen Dialog *Menexenos*, wo SOKRATES anlässlich der Wahl eines Redners, der eine Gedächtnisrede auf die gefallenen Soldaten halten soll, bissige Kritik an den Rednern übt, welche die Gefallenen lobpreisen sowohl für das, was sie ausgerichtet haben, als für das, was sie nicht ausgerichtet haben (235 A). Er selbst er bietet sich, eine solche Rede zu halten, die er von ASPASIA, der Freundin des PERIKLES, gelernt zu haben vorgibt; die Rede sei aus Bruchstücken von dessen Grabrede, wie man sie bei THUKYDIDES liest, zusammengefügt (236 A-B). In der Rede, die er dann hält, persifliert er in der Tat die Rede des PERIKLES. Namentlich gilt das von dessen politischen Ausführungen. Während PERIKLES die attische Demokratie gepriesen hatte, behauptet SOKRATES, in Athen walte tatsächlich eine Aristokratie; das Volk erwähle nämlich zu den Ämtern — nicht die Besten, sondern diejenigen, die nach seiner Ansicht die Besten und Verständigsten zu sein schienen (238 D-239 A).

II

Man wird bemerken, dass zwischen PLATONS Kritik der Rhetorik und seinen politischen Anschauungen ein enger Zusammenhang besteht. Im politischen Leben ist der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben von entscheidender Bedeutung. Für die Staatsmänner stellt PLATON die Forderung auf, sie müssten im Besitz von Wissen sein. Aber das Wort »Glaube« (πίστις), das im *Gorgias* erscheint, vertauscht er in den folgenden Dialogen gegen das Wort »Vorstellung« oder »Meinung« (δόξα), und der Gegensatz von Wissen und Meinung spielt überhaupt in den Diskussionen der damaligen Zeit eine bedeutsame Rolle.

PLATON war jedoch nicht der einzige, der auf diesen Gegensatz Gewicht legte. Von einem seiner Mitschüler, ANTISTHENES, wird berichtet, er habe eine Schrift verfasst »Über Meinung und

Wissen« (Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης)¹, und obwohl er sonst in einem gespannten Verhältnis zu PLATON stand, darf man dennoch annehmen, dass er gerade in dieser Frage mit ihm übereinstimmte.

Das war indessen mit einem anderen Zeitgenossen, dem Redner ISOKRATES, nicht der Fall. Dieser richtet in vielen seiner Reden heftige Angriffe gegen Zeitgenossen, namentlich die Philosophen, jedoch in der Weise, dass er die Personen, die er angreift, gewöhnlich nicht bei Namen nennt, sondern sie unter der Bezeichnung »Eristiker« (streitsüchtige Disputatoren) zusammenfasst.

Eine derartige Polemik findet man in der Einleitung zu der Rede *Helene*². Zuerst richtet ISOKRATES seine Kritik gegen die Leute, die behaupten, es sei unmöglich, etwas Unwahres auszusprechen oder über dieselbe Sache zwei einander widersprechende Reden zu halten, womit er offenbar auf ANTISTHENES anspielt³. Sodann polemisiert er gegen diejenigen, die Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit als miteinander identisch ansehen und behaupten, keine dieser Tugenden sei den Menschen von Natur angeboren, sondern alle seien in demselben Wissen begründet, wie es PLATON tatsächlich im *Protagoras* lehrt. Endlich hält er seinen Gegnern vor, es sei nutzlos, Leute durch Worte widerlegen zu können, wenn man ausserstande sei, sich im praktischen Leben zu behaupten; es sei von höherem Wert, von nützlichen Dingen eine annehmbare Meinung als von unnützen Dingen ein genaues Wissen zu besitzen. ISOKRATES vertritt also den Standpunkt, den PLATON im *Gorgias* KALLIKLES einnehmen lässt, und seine Auffassung vom Verhältnis zwischen Wissen und Meinung steht in striktem Gegensatz zu PLATONS Hauptgrundsatz. Daraus folgt jedoch nicht, dass er sich abfällig über die Philosophie ausspreche, aber seine »Philosophie« ist allerdings von besonderer Art. In seinen Reden bezeichnet er grundsätzlich seine eigene Tätigkeit als Philosophie. Es genügt, auf eine Stelle des *Panegyrikos* hinzuweisen, wo er die Rhetorik als »die Philosophie, die sich mit Reden abgibt« bezeichnet⁴. Es fanden sich also in ISOKRATES' Reden Äusserungen genug, die PLATON irritieren konnten.

¹ DIOG. LAERT. VI 17.

² ISOKRATES 10, 1—5.

³ ARISTOTELES, *Metaphys.* Δ 29, 1024 b 32.

⁴ ISOKRATES 4, 10.

Gegen Ende des *Euthydemos* (305 C-D) wird ein Mann erwähnt, der die eristischen Disputatoren, die vorher im Dialog aufgetreten sind, scharf getadelt hat, und der selbst als einer von denen charakterisiert wird, die zwischen den Philosophen und den Staatsmännern in der Mitte stehen und die davon überzeugt sind, sie würden sich überall eines hohen Ansehens erfreuen, wenn sie nicht von den Philosophen kritisiert würden. Dass PLATON hier auf ISOKRATES anspiele, ist eine alte und wohlbegründete Vermutung¹, worüber weitere Worte sich erübrigen dürften. Ausführlicher müssen wir aber einige Stellen der *Politeia* behandeln, wo unzweifelhaft auf ISOKRATES und sein Verhalten in Politik und Philosophie angespielt wird.

Der Hauptgedanke, auf den PLATON in seiner *Politeia* (V 473 C-D) die von ihm geplante Staatsordnung aufbauen will — und den er, wie er selbst in seinem siebenten *Brief* (326 A-B) angibt, schon in jüngeren Jahren gefasst hatte — war der, dass den Übelständen, in denen sich die verschiedenen Staaten befanden, nicht abgeholfen werden könne, falls nicht entweder die Philosophen zur Herrschaft gelangten, oder die Staatslenker sich der Philosophie ergäben. Es galt also zunächst darüber ins Klare zu kommen, was unter einem Philosophen zu verstehen sei.

»Philosoph« bedeutet ja wörtlich Freund oder Liebhaber der Weisheit. Wenn aber jemand etwas liebt, muss er es in seinem ganzen Umfang lieben. Es gibt solche, die beim Anblick einzelner schöner Dinge Freude empfinden können, ohne zur Erkenntnis dessen gelangt zu sein, was die Schönheit an sich sei; und es gibt andere, die sich freuen können, wenn sie Zeugen einer gerechten Handlung sind, ohne das Wesen der Gerechtigkeit erkannt zu haben. Wer die Bedeutung dieser und anderer Begriffe in ihrer Reinheit erfasst hat, der besitzt in der Tat Erkenntnis (*γνώμη*); wer nicht, muss mit Vorstellungen (*δόξαι*) vorliebnehmen (V 476 D).

Nun ist es möglich, sagt SOKRATES, dass ein Mann, dem wir nicht Erkenntnis, sondern bloss Vorstellungen zubilligen, seinen Zorn gegen uns richten wird, weshalb wir uns bestreben müssen, ihn zu beschwichtigen und in aller Stille eines besseren zu belehren, und zwar ohne ihn erkennen zu lassen, dass er sich nicht ganz wohl befindet. Dies geschieht in der Weise, dass fest-

¹ Vgl. HEINDORF zur Stelle.

gestellt wird, dass Erkenntnis und Vorstellung sich auf verschiedene Objekte beziehen: Objekte der Erkenntnis sind die festen und unveränderlichen Begriffe, Schönheit, Gerechtigkeit usw., das in wahren Sinne Seiende; dagegen sind die Einzelfälle, wodurch jene zur Erscheinung gelangen, bloss Objekte der Vorstellung. Wer nichts als solche einzelnen Vorstellungen liebt und wertschätzt, verdient nicht Philosoph oder Freund der Weisheit zu heissen; solche Leute kann man nur Vorstellungsfreunde nennen (V 480 A). Man darf nunmehr die Erwartung hegen, heisst es weiter, dass der betreffende Mann seinen Zorn fahren lassen wird.

Es ist höchst auffallend, dass die Lexikographen, obgleich sie diese Stelle ausdrücklich zitieren, nicht bemerkt haben, dass PLATON sich hier eines Wortspiels bedient. Das Wort, das ich mit »Vorstellungsfreund« (φιλόδοξος) übersetzt habe, bedeutet nämlich im allgemeinen »ehrliebend«, »ehrgeizig«, und sogar bei AST im *Lexicon Platonicum* findet man nur diese Bedeutung (*gloriae cupidus*) angegeben, und entsprechende Übersetzungen bieten sowohl PAPE als LIDDELL & SCOTT. Allein was PLATON sagen will, ist, dass der mürrische Mann, auf den soeben hingedeutet wurde, nicht den Anspruch erheben kann, als Philosoph zu gelten, sondern es sich gefallen lassen muss, als »philodox« bezeichnet zu werden. Die Vermutung liegt jedoch nahe, dass PLATON — natürlich nicht der im Dialog auftretende SOKRATES — dabei an ISOKRATES denkt, der gerade die Vorstellung oder Meinung höher als das Wissen einschätzte und sich selbst die Bezeichnung »Philosoph« beilegte. Aber in Anbetracht der Zweideutigkeit jenes Wortes spielt PLATON zugleich auf den Ehrgeiz oder die Eitelkeit des ISOKRATES an. Dieser äussert in der freilich erst später verfassten *Antidosisrede*, er lege grossen Wert darauf, sich eines guten Ansehens zu erfreuen: wenn jemand im Rufe stehe, ein braver Mann zu sein, werde seine Rede ein höheres Mass von Vertrauen erwecken¹.

Es erhebt sich sodann die Frage, wer den Namen eines Philosophen verdient und damit das Recht (und die Pflicht) für sich in Anspruch nehmen kann, einen Staat zu lenken. Da das

¹ ISOKRATES 15, 280. — Die Beziehung auf ISOKRATES ist schon erkannt von TEICHMÜLLER (*Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.* I S. 103), wird jedoch bezweifelt von ADAM in seinem Kommentar zur Stelle.

Streben eines Philosophen auf das wahrhaft Seiende gerichtet ist, müssen die Philosophen vor allem von Natur aus im Besitz von Wahrheitsliebe sein; ausserdem müssen sie alle übrigen moralischen Eigenschaften besitzen so wie auch leichtlernig sein und über ein gutes Gedächtnis verfügen (VI 485 A ff.). Nun gibt es freilich Leute, die behaupten, dass diejenigen, welche der Philosophie die Treue bewahren, wenn sie auch nicht ganz verdorben werden, doch jedenfalls für den Staat völlig nutzlos seien. Diese Behauptung sei nicht ganz unbegründet, meint SOKRATES, denn gerade die von Natur am meisten begünstigten Menschen laufen in besonderem Masse Gefahr, verdorben zu werden, wenn sie in schlechte Gesellschaft geraten. Es verhält sich aber nicht so, wie die meisten Leute meinen, dass die Sophisten es seien, welche die jungen Leute verderben; die das behaupten, sind vielmehr gerade die allerschlimmsten Sophisten, nämlich die grossen Volksmassen, die in ihren Versammlungen mit lautem Geschrei und kritiklos ihren Beifall oder ihr Missfallen äussern (492 A ff.). Wenn nun die Jünglinge, die anfänglich für die Philosophie veranlagt waren, in solche Verhältnisse geraten und infolgedessen die Philosophie fahren lassen, eilen sofort andere, schlaue Personen herbei und werben unter Aufgabe ihrer eigenen niedrigen Geschäfte um die verlassene Philosophie, die sich doch immerhin eines gewissen Ansehens zu erfreuen vermag (495 B ff.). Trotzdem, fügt SOKRATES hinzu (499 D ff.), dürfen wir die Volksmenge nicht so scharf tadeln, wenn sie gegen die Philosophie unwillig gestimmt ist; es verhält sich nämlich so, dass sich minderwertige Personen, die selbst mürrisch und streitsüchtig sind, ohne jede Berechtigung ins Gebiet der Philosophie eingedrängt haben. Dies ist wohl auch ein Hieb auf ISOKRATES, der sich selbst einen Philosophen nannte.

III

Wie wir festgestellt haben, dass sich in der *Politeia* eine mehrfache Polemik gegen die Rhetoren und insbesondere gegen ISOKRATES findet, so zeigt sich, dass sich auch der *Phaidros* diese Personen zur Zielscheibe erkoren hat. Dieser Dialog lässt sich am besten als die Auseinandersetzung PLATONS mit der Rhetorik bezeichnen. Allerdings wählt er sich als Ausgangspunkt eine

Rede, nicht des ISOKRATES, sondern des etwas älteren Redners LYSIAS. Ob diese Rede, die am Anfang des Dialogs in ihrem ganzen Umfang verlesen wird, tatsächlich ein Werk des LYSIAS darstellt, oder nach dem Muster von dessen Reden mehr oder weniger frei von PLATON komponiert ist, hat für uns nur wenig Bedeutung. Die erste Annahme war lange die vorherrschende (weshalb HUDE kein Bedenken getragen hat, diese Rede seiner Ausgabe der Reden des LYSIAS einzuverleiben); aber die Sache steht gar nicht fest¹.

Diese Rede gibt zu einer Diskussion zwischen SOKRATES und seinem jungen Freund PHAIDROS Veranlassung. Es handelt sich um die Frage, welche Bedingungen derjenige erfüllen muss, der ein tüchtiger Redner werden soll. SOKRATES stellt, wie zu erwarten, fest, dass es für den Redner unerlässlich sei, im Hinblick auf die Sache, über die er reden soll, die Wahrheit zu erkennen (259 B). Hierzu bemerkt PHAIDROS, er habe gehört, dass es für den Redner, der vor einem Geschworenengericht eine Sache zu führen hat, nicht erforderlich sei, das Recht zu kennen, sondern bloss mit den Meinungen der Richter über das Gerechte bekannt zu sein. Wir stehen hier wieder vor dem Gegensatz zwischen Wissen und Meinung, der uns schon früher begegnet ist, und es wundert uns nicht, dass SOKRATES jenen Einwand durch ein witziges Gleichnis zurückweist (260 B ff.). Wenn ein Redner die Wahrheit nicht kennt und bloss den Meinungen der Zuhörer nachjagt, wird sich daraus eine lächerliche Redekunst ergeben (262 C). Was der Redner dagegen verstehen sollte, ist, die Begriffe zu unterscheiden und andererseits verwandte Begriffe zu einer Einheit zusammenzufassen, so dass er die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit schauen kann. Wer das versteht, den bezeichnet SOKRATES als Dialektiker (266 B-C).

Auf den Einwand des PHAIDROS hin, man müsse doch an den Redner noch viele andere Forderungen stellen, entgegnet SOKRATES mit einer Aufzählung der von den Lehrern der Beredsamkeit aufgestellten Regeln für den formellen Aufbau einer Rede. Namentlich weist er auf Äusserungen der Rhetoren TEISIAS und GORGAS hin, welche lehrten, der Redner müsse auf die Wahrscheinlichkeit grösseres Gericht legen als auf die Wahrheit,

¹ Vgl. H. WEINSTOCK, *De Erotico Lysiaco* (1912).

und er müsse zugleich die Fähigkeit besitzen, kleine Sachen als gross und grosse als klein erscheinen zu lassen, neue Fragen in einer solchen Weise darzustellen, als ob sie alt wären, und alte Fragen in neuer Beleuchtung zu behandeln, endlich auch nach Belieben kurz oder weitläufig zu reden (267 A-B). Das war gerade das, was ISOKRATES lehrte. Nicht nur an der früher zitierten Stelle der *Helene*¹ erteilt er den Meinungen den Vorzug vor dem Wissen, sondern auch in der Rede *Gegen die Sophisten*² äussert er, dass diejenigen, die sich der Meinungen bedienen, einen grösseren Erfolg haben als die, welche sich den Anschein geben, ein Wissen zu besitzen. Der Schluss der soeben aus dem *Phaidros* zitierten Stelle stimmt aber fast wörtlich mit einer Stelle des *Panegyrikos*³ überein. Es versteht sich von selbst, dass SOKRATES im Dialog unmöglich auf Reden des ISOKRATES anspielen kann, die erst viele Jahre nach seinem Tode erschienen sind; er muss ältere Rhetoren zitieren, die Lehrer des ISOKRATES gewesen waren.

Alle diese Vorschriften, fährt SOKRATES fort, bringen keine Redekunst hervor; sie stellen nur die Voraussetzungen dafür dar, und wer diese besitzt, wird dadurch noch nicht zum Redner, ebensowenig wie ein Apotheker Anspruch darauf erheben kann, Arzt zu sein, oder wie ein Mann, der über Kleinigkeiten weitläufig zu dichten und einen schwierigen Stoff in Kürze zu behandeln versteht oder klagende oder drohende Verse zu schreiben vermag, behaupten darf, er könne als Lehrer für Tragödiendichter auftreten (268 A-D).

Mit solchen Menschen, sagt SOKRATES, muss man Nachsicht haben und darf ihnen nicht zürnen (269 B). Genau dieselben Worte kommen an der vorher angeführten Stelle des *Euthydemos* vor, wo unzweifelhaft auf ISOKRATES angespielt wird⁴, und in der *Politeia* empfiehlt SOKRATES dieselbe Haltung Leuten gegenüber, die dem Volke schmeicheln und der Ansicht sind, man könne den Übelständen im öffentlichen Leben durch bedeutungslose politische Reformen abhelfen⁵. Das passt auch auf

¹ S. oben S. 7.

² ISOKRATES 13, 8.

³ ISOKRATES 4, 8. — Die Übereinstimmung ist nachgewiesen von HEINDORF in seinem Kommentar zum *Phaidros*.

⁴ S. oben S. 8.

⁵ PLATON, *Politeia* IV 426 D—F.

ISOKRATES und scheint ein zutreffender Ausdruck für die Stimmung zu sein, von der PLATON gegen diesen Mann beseelt war.

Welche also sind die Bedingungen, die erfüllt werden müssen, wenn jemand ein tüchtiger Redner werden soll? Zuerst gute Naturanlagen, zweitens Wissen und drittens praktische Übung. Ist eine von diesen Bedingungen nicht erfüllt, wird man es nicht zur Vollkommenheit bringen können (269 D). Hier spielt PLATON ebenfalls auf eine Stelle in der Rede des ISOKRATES *Gegen die Sophisten* an, wo es heisst, wer sich die Redekunst aneignen wolle, müsse einmal gute Naturanlagen besitzen und ferner darum bemüht sein, sich Kenntnis der verschiedenen Redegattungen und dazu praktische Übung zu erwerben, um sich jener bedienen zu können; nur falls alle drei Bedingungen erfüllt seien, würden diejenigen, die Philosophie treiben, die Vollkommenheit erreichen¹. Allein was PLATON unter »Wissen« verstand, war ja etwas ganz anderes als das, was ISOKRATES »Kenntnis der Redegattungen« nannte, und was ISOKRATES als »Philosophie« bezeichnete, wollte PLATON als solche nicht anerkennen. Auch hier war es ihm nicht möglich, ISOKRATES bei Namen zu nennen; statt dessen nennt er die älteren Redner LYSIAS und THRASYMACHOS.

Es fragt sich dann, wie man die für einen Redner erforderlichen Bedingungen erfüllen kann. Hierzu, bemerkt SOKRATES, bedürfe es einer gewissen Redseligkeit und des Spekulierens über die Himmelserscheinungen (270 A). Dies erinnert an die Worte des ISOKRATES »Redseligkeit und Pedanterie«, durch die er die Studien seiner Gegner charakterisiert². Man mag hier an die Rede des SOKRATES denken, die das Zentrum des Dialogs *Phaidros* bildet, wo in mythischer Weise die Himmelfahrt der Seelen geschildert wird, die oberhalb des Himmelsgewölbes die Ideen geschaut haben. PLATON scheut sich nicht davor, ein wenig Selbstironie an den Tag zu legen. Näher bestimmt ist die Aufgabe psychologischer Art: es gilt, die Natur der Seelen erkannt zu haben, so dass man weiss, welche Gattungen der Rede auf die verschiedenen Seelen und auf die verschiedenen Teile der Seele

¹ ISOKRATES 13, 17—18. — Aus einer anderen Stelle derselben Rede (13, 21) ersehen wir, dass ISOKRATES überhaupt auf die Naturanlagen das grösste Gewicht legte.

² ISOKRATES 13, 8 spricht von ἀδολεσχία καὶ μικρολογία; PLATON sagt ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία.

Einwirkung haben (271 B). Es leuchtet ein, dass PLATON die »Redegattungen« in einem anderen Sinne versteht als ISOKRATES.

SOKRATES will aber schriftlichen Arbeiten überhaupt keinen besonderen Wert zuerkennen, gleichgültig ob es sich um Reden oder um Dichterwerke oder um Gesetze handelt. Denn ein Buch ist stumm und kann sich gegen Kritik nicht zur Wehr setzen (275 C ff.). Anders verhält es sich mit dem lebendigen Wort, das auf Wissen bauend in die Seele des Schülers geschrieben wird und imstande ist, sich selbst zu verteidigen (276 A).

Als Schlussergebnis, das dem LYSIAS und jedem anderen Redner sowie auch Dichtern und Gesetzgebern verkündigt werden soll, ergibt sich dann folgendes: wenn jemand auf Grund seiner Kenntnis von der Natur der betreffenden Sache eine Schrift verfasst hat und das, was er geschrieben hat, in mündlicher Diskussion verteidigen kann, verdient er zwar nicht den Namen eines Weisen, — der kommt nur einem Gott zu —, aber man darf ihn als Weisheitsfreund (Philosoph) bezeichnen; wer aber nichts Besseres bieten kann als das, was er durch langwierige Arbeit aus anderen Büchern herausgeschnitten und wieder zusammengeklebt hat, den dürfen wir mit Fug und Recht als Dichter oder Redeschreiber oder Gesetzgeber bezeichnen (278 D-E).

Hier haben wir einerseits eine Charakteristik des Mannes, den PLATON einen Philosophen nennt, und andererseits eine Verspottung der Redeschreiber — Redeschreiber war ISOKRATES so gut wie LYSIAS. Und der Arbeitsweise, die darin besteht, dass man das zusammenklebt, was man aus anderen Büchern herausgeschnitten hat, hatte ISOKRATES sich in seiner Rede *An Nikokles* selbst gerühmt¹.

Nachdem SOKRATES dem PHAIDROS diese Botschaft an LYSIAS übergeben hat, fragt jener, was er denn dessen Freunde, dem schönen ISOKRATES sagen solle. SOKRATES erwidert darauf: »ISOKRATES ist noch jung, aber es kommt mir vor, als sei er seinen Naturanlagen nach zu gut, um Reden in der Art des LYSIAS zu verfassen, und ausserdem besitzt er einen edleren Charakter, so dass es mich nicht wundern sollte, wenn er angesichts der Reden, mit denen er sich jetzt beschäftigt, bei zu-

¹ ISOKRATES 2, 41. — Nachgewiesen von J. BAKE, *Scholica hypomnemata* III, S. 37.

nehmenden Alter alle früheren Redner einmal weit hinter sich liesse oder, falls dieses ihm nicht genügen sollte, ein göttlicherer Trieb ihn zu etwas Höherem führte. Von Natur findet sich nämlich in seinem Geist eine gewisse Philosophie.« (278 E-279 B).

Dass PLATON hier, scheinbar ganz unmotiviert, durch den Mund des SOKRATES einem Manne, den er sonst nirgendwo bei Namen nennt, und dessen Anschauungen den seinigen so schroff entgegenstanden, eine so warme Anerkennung zollt, hat den Interpreten immer einen schweren Anstoss geboten. In älterer Zeit, als man es nach dem Vorgang SCHLEIERMACHERS¹ für ausgemacht hielt, der *Phaidros* sei eine Jugendarbeit (oder sogar die allererste Schrift) PLATONS, erklärte man die Sache so, die beiden Männer seien anfangs Freunde gewesen und hätten sich erst später von einander entfernt, und eben hierin fand man eine Bestätigung für die Annahme, dass der *Phaidros* älter sei als die Dialoge, in denen PLATON gegen ISOKRATES polemisiert; nachdem der Gegensatz beider sich verschärft hätte, habe PLATON sich unmöglich so freundlich über seinen Widersacher aussprechen können.

Dieser Beweis lässt sich jedoch geradewegs umkehren. Wenn der *Phaidros*, wie jetzt allgemein anerkannt ist, keine Jugendarbeit PLATONS sein kann, sondern zu einer Zeit abgefasst sein muss, als ISOKRATES eine unfreundliche Haltung gegenüber PLATON und den übrigen Sokratikern eingenommen und sie mit höhnischen Worten angegriffen hatte, stellt sich die Sache ganz anders. Es erscheint dann ganz unglaublich, dass die Worte, die SOKRATES im *Phaidros* über ISOKRATES ausspricht, als eine wahre Anerkennung desselben seitens PLATONS aufzufassen seien. Hierzu kommt aber noch, dass gerade der *Phaidros*, wie oben dargelegt, durchweg gegen Äusserungen des ISOKRATES polemisiert. Und dies stellt keine neue Beobachtung dar. Namentlich THOMPSON hat ausgesprochen, wenn im *Phaidros* keine Namen von Zeitgenossen genannt wären, könnte man vermuten, die Kritik sei gegen ISOKRATES und nicht gegen LYSIAS gerichtet².

Es ist demnach unmöglich, dass PLATON durch die Äüsse-

¹ Die Annahme SCHLEIERMACHERS (in seiner Übersetzung) wurde in neuerer Zeit von USENER (*Rheinisches Museum* N. F. 35, 1880, S. 131 ff.) wieder aufgenommen, darf aber jetzt als überwunden angesehen werden.

² W. H. THOMPSON in seiner Ausgabe des *Phaidros* (1868) S. 178. — Ähnlich schon BAKE an der soeben zitierten Stelle.

rungen, die er seinem SOKRATES in den Mund legt, eine echte, wenn auch bedingte, Anerkennung seines Gegners zum Ausdruck gebracht haben könne. Ich selbst habe vor mehr als 50 Jahren ausgesprochen, die Worte seien nur als »schneidender Hohn« zu verstehen¹, habe aber nur wenig Beifall gefunden. Ich muss daher noch einmal auf die Frage zurückkommen.

Die Annahme, dass PLATON bei dieser Gelegenheit tatsächlich seinem Gegner eine aufrichtige Anerkennung zolle, beruht auf zwei miteinander in Zusammenhang stehenden Missverständnissen, die beide in den platonischen Forschungen eine arge Verwirrung angerichtet haben. Erstens verwechselt man die Person des in den Dialogen auftretenden SOKRATES mit PLATON selbst und meint, alles, was SOKRATES sage, auch in rein persönlichen Angelegenheiten, sei in der Weise aufzufassen, als ob es von PLATON selbst herrühre. Zweitens verwechselt man den für die Abhaltung des fingierten Gesprächs vorausgesetzten Zeitpunkt mit der Abfassungszeit des Dialogs². Wenn z. B. SOKRATES sagt: »ISOKRATES ist noch jung«, meint man, ISOKRATES sei jung gewesen zu der Zeit, als PLATON seinen *Phaidros* verfasste (was er tatsächlich nicht gewesen sein kann; denn er war beträchtlich älter als PLATON). Und wenn SOKRATES von den Reden spricht, mit denen ISOKRATES sich *jetzt* beschäftige, meint man, dieses »jetzt« beziehe sich auf eben diesen Zeitpunkt. Schliesslich, wenn SOKRATES den schönsten Hoffnungen für die künftige Entwicklung des ISOKRATES Ausdruck verleiht, meint man, PLATON habe dieselben Hoffnungen gehegt. Das ist aber alles gleich falsch.

Wenn nun SOKRATES an einer Rede des LYSIAS Kritik übt, brauchen wir deswegen nicht anzunehmen, dass PLATON sich bewogen gefühlt habe, gegen diesen Redner aufzutreten, der noch älter als ISOKRATES gewesen ist. Es ist sehr wohl möglich, dass die Kritik sich an eine andere Adresse richtet³.

Bei näherer Betrachtung des freundlichen Urteils über ISOKRATES stellt sich heraus, dass SOKRATES zweimal dessen Natur-

¹ *Platons philosophische Entwicklung* (1905) S. 276; vgl. *Rheinisches Museum* N. F. 63, 1908, S. 509 f.

² Dieses Missverständnis zieht namentlich bei AST (*Platons Leben und Schriften*, 1816, passim) die lächerlichsten Konsequenzen nach sich.

³ Es liegt also kein Grund vor, mit LUTOSLAWSKI (*The origin and growth of Plato's logic*, 1897, S. 352) zu behaupten, der *Phaidros* müsse vor dem Tode des LYSIAS abgefasst sein.

anlagen hervorhebt. Damit hat es aber die Bewandnis, dass PLATON im Gegensatz zu ISOKRATES auf die Naturanlagen weniger Gewicht legte; für ihn war die Erkenntnis, das Wissen, von entscheidender Bedeutung; das hat uns ja eben der *Phaidros* gelehrt.

Wir erinnern uns auch der oben angeführten Stelle der *Politeia*, wo dargelegt wird, dass für die angehenden Philosophen gute Naturanlagen zwar unerlässlich seien, aber dass gerade die am besten begabten Menschen am meisten Gefahr laufen, verdorben zu werden¹.

Dass PLATON an mehreren Stellen der *Politeia* gegen ISOKRATES zu Felde zieht, wird in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten anerkannt, z. B. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. Allein die scheinbar freundlichen Äusserungen im *Phaidros* bereiten ihm Schwierigkeiten. Er meint, PLATON wolle hierdurch die Wunde heilen, welche die *Politeia* geschlagen hatte².

In ähnlicher Weise hatte sich schon THOMPSON ausgesprochen; er vertrat die Ansicht, PLATON wolle für die Sarkasmen, die eben der *Phaidros* enthält, Abbitte leisten³. Die von mir gebotene Erklärung räumt jedoch alle Schwierigkeiten aus dem Wege.

Die letzten Worte des SOKRATES, es finde sich im Geiste des ISOKRATES eine gewisse Philosophie, erklären sich leicht dadurch, dass ISOKRATES immer sein Lehrfach als die Philosophie und sich selbst als einen Philosophen zu bezeichnen pflegte. In PLATONS Augen war ISOKRATES aber kein Philosoph oder Freund des Wissens, sondern nichts als ein »Philodox« oder Freund der Meinungen. Die Worte »eine gewisse Philosophie« sind also einfach so zu verstehen, dass PLATON hier »Philosophie« in Gänsefüßchen einschliesst. Diese Zeichen fanden sich in der griechischen Schriftsprache nicht⁴.

IV

Nachdem PLATON im *Phaidros* sein Verhältnis zur Rhetorik klargelegt hatte, hat sich ihm nicht oft Gelegenheit geboten, sich

¹ S. oben S. 10.

² U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon* II, S. 122.

³ THOMPSON in der Ausgabe des *Phaidros* S. 173.

⁴ THOMPSON S. 176 versteht diese Worte so, als erkenne PLATON den ISOKRATES »bis zu einem gewissen Grade« als Philosophen an. Er bemerkt nicht — ebensowenig wie die übrigen Erklärer —, dass auch hier ein Sarkasmus vorliegt.

ausführlicher mit diesem Thema zu beschäftigen. Einige Stellen im *Theaitetos* verdienen jedoch kurz besprochen zu werden. In diesem Dialog, der den Zweck verfolgt, eine Definition des Wissens ausfindig zu machen, kommt auch das Verhältnis zwischen Philosophen und Rhetoren aufs Tapet. Selbstverständlich, heisst es, handele es sich nur um Philosophen von einiger Bedeutung, nicht um solche, die in der Philosophie pfuschen (173 C). Wenn ein wahrer Philosoph vor einem Gerichtshof erscheint, macht er sich als Redner nur lächerlich (172 C). ISOKRATES gegenüber gibt PLATON zu, dass es für einen Philosophen unmöglich sei, sich im praktischen Leben zu behaupten. Wenn andere Leute fragen: »Welches Unrecht tue ich dir, oder du mir?« fragt der Philosoph nach dem Sinn der Begriffe Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (175 C).

Als der junge THEAITETOS das Wissen als wahre Vorstellung (richtige Meinung) definiert, erwidert SOKRATES, es gebe eine ganze Kunst, die diese Definition zu widerlegen vermöge, nämlich die Redekunst: ein Rechtsanwalt vermöge bei den Richtern eine Meinung — sie sei wahr oder falsch — über eine Sache hervorzurufen, von der sie nichts wissen könnten; er könne sie zwar überzeugen, aber nicht belehren (200 E-201 A).

In der nachfolgenden Diskussion stellt sich heraus, dass es unmöglich ist, das Wissen zu definieren. Das Wissen selbst ist ein Idealbegriff, der für die Menschen unerreichbar bleibt. Schon in der *Apologie* (21 D) gesteht SOKRATES seine Unwissenheit ein. Wir können hier an den Mythos des *Phaidros* denken, wo die Seelen unter dem Bild eines Kutschers mit einem Zweigespann dargestellt werden (entsprechend den drei Teilen der Seele: Vernunft, Leidenschaft und Begierde). Die Seelen fliegen in dem Himmelsraum herum; nur wenigen gelingt es, so hoch hinauf zu gelangen, dass der Kopf des Kutschers sich für längere oder kürzere Zeit über das Himmelsgewölbe hinaus zu erheben vermag, wo er die Welt der Wirklichkeit erblicken kann (248 A). Und wenn die Seelen inkarniert werden, ist es von höchster Bedeutung, wieviel eine jede von ihnen gesehen hat; und hier gibt es eine Stufenreihe von neun Stufen: welche am meisten gesehen hat, wird dem Leibe eines Philosophen eingepflanzt, welche am wenigsten gesehen hat, geht in einen Tyrann ein, aber die achte, die nächstniedrigste Stufe wird einem Sophisten oder

einem Demagogen zugewiesen (248 D-F). Die Weisheit zu erreichen, ist für einen Menschen unmöglich; Philosoph jedoch ist, wer die Weisheit liebt und ihr nachstrebt.

Eine nähere Bestimmung und Beurteilung der Rhetorik finden wir in dem Dialog *Sophistes*. Das Ziel, das PLATON sich hier gesteckt hat, ist, eine Definition des Sophisten aufzustellen. Dies geschieht durch eine wiederholte Zweiteilung der Begriffe, die so lange fortgesetzt wird, bis der zu definierende Begriff erreicht ist. Aber wegen der Vieldeutigkeit des Wortes Sophist muss man viele verschiedene Begriffsspaltungen vornehmen, wodurch verschiedene Definitionen zustande kommen, die dem tatsächlich vorhandenen schwankenden Sprachgebrauch in bezug auf dieses Wort entsprechen. Bei der letzten, endgültigen Definition, die als das Schlussergebnis des Dialogs in Erscheinung tritt, wird die Kunst des Sophisten als eine solche bestimmt, die nicht wirkliche Dinge hervorbringt, sondern nur Bilder. Bilder können aber entweder der Wirklichkeit ähnlich sein oder bloss eine scheinbare Ähnlichkeit mit der Wirklichkeit besitzen, und die Bilder, die der Sophist hervorbringt, sind von der letzteren Art. Der Sophist ahmt die Wirklichkeit nach, aber er kennt nicht das wahre Wesen der Begriffe. Jedoch gehört er nicht zu den naiven Leuten, die sich einbilden, ein Wissen zu besitzen, sondern er hat selbst eine Ahnung von seiner Unwissenheit. Er ist also ein Ironiker, aber seine Ironie ist der sokratischen gerade entgegengesetzt. Schliesslich werden die ironischen Nachahmer in zwei Gattungen eingeteilt: einige von ihnen halten lange Reden vor dem grossen Publikum; diese darf man nicht Staatsmänner nennen, sondern Volksredner; andere versuchen in privaten Gesprächen Leute in Widersprüche zu verwickeln; diese darf man nicht Weise nennen, sondern Sophisten (268 B-C).

Hierdurch ist also eine Definition nicht nur des Sophisten, sondern auch des Rhetors gewonnen. Die beiden unterscheiden sich nur in éiner Hinsicht voneinander; alle übrigen Eigenschaften, die dem Sophisten beigelegt werden, treffen auch auf den Rhetor zu. Sophistik und Rhetorik sind zwar zwei verschiedene Fertigkeiten, aber dennoch miteinander verwandt; das lehrte uns schon der *Gorgias*¹.

Es ist aber wohl zu beachten, dass die Sophisten, die hier in

¹ S. oben S. 4.

Betracht kommen, nicht die alten Sophisten von der Art des PROTAGORAS sind, sondern die eristischen Disputatoren, solche wie diejenigen, die im *Euthydemos* auftreten, von ISOKRATES verspottet, und mit denen PLATON nicht verwechselt werden wollte. ISOKRATES hatte PLATON mit den Eristikern zusammen geworfen und sie alle in ein und demselben Atemzug angegriffen; jetzt zeigt PLATON, dass gerade jener den Eristikern am nächsten steht.

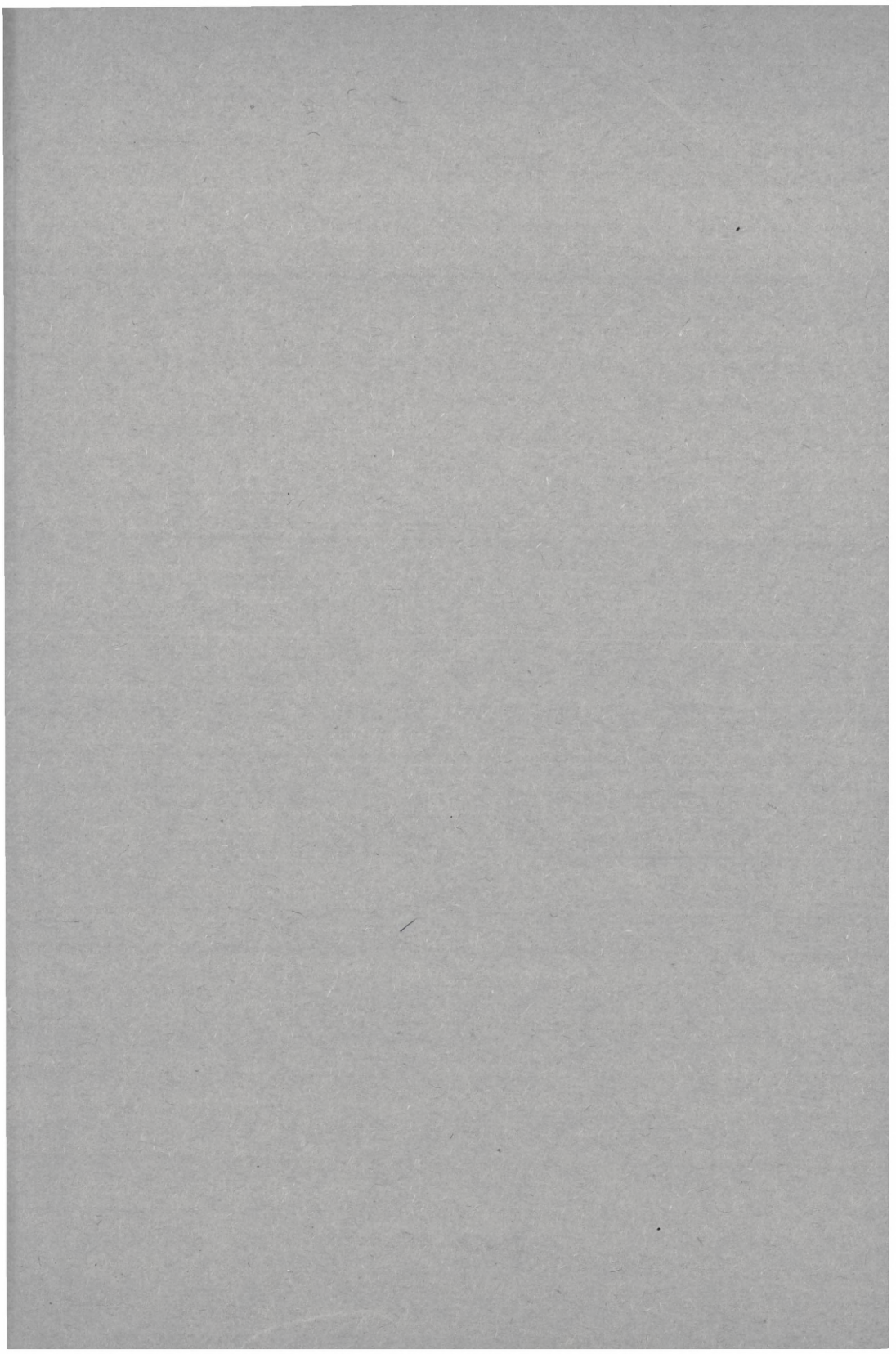
Die Vermutung liegt nahe, dass PLATON in dem von ihm geplanten, aber nie geschriebenen Dialog *Philosophos* hätte darlegen wollen, dass weder die Eristiker noch die Rhetoren Anspruch darauf erheben dürfen, als Philosophen zu gelten.

V

PLATON verwirft jedoch die Rhetorik nicht völlig. Im Dialog *Politikos* wird dargelegt, es gebe eine Art Redekunst, die eine gewisse Anerkennung verdiene. Nachdem erreicht ist, die Kunst des Staatsmannes, die Gefahr läuft, mit anderen, mit ihr wetteifernden Künsten verwechselt zu werden, von denselben zu unterscheiden, heisst es, es gebe einige Künste, die wertvoll und mit jener verwandt seien. Von diesen werden erwähnt die Kriegskunst, die Kunst des Richters und jener Teil der Redekunst, der mit der Kunst des Staatsmannes — der »königlichen Kunst« — in ein Bündnis getreten ist und die Menschen dazu überredet, das Gerechte zu tun, und an der Lenkung der Staatsangelegenheiten teilnimmt. Alle diese Künste stehen aber im Dienste der Staatsmannskunst, von deren Entscheidung es abhängt, ob jene in Anwendung gebracht werden sollen. Von der Redekunst gilt aber, sie dürfe sich, um die Menschen zu überreden, sogar erdichteter Fabeln oder Mythen bedienen (303 E-304 E). Von dieser Redekunst dürfen also sowohl Staatsmänner als Philosophen Gebrauch machen¹.

¹ Vgl. R. HIRZEL, *Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Platon* (1871) S. 4—5. — Wenn dieser (S. 75) sich so ausdrückt, dass PLATON unter gewissen Umständen und zu gewissen Zwecken die Lüge für erlaubt gehalten habe, macht er sich freilich einer Übertreibung schuldig; man kann jedoch auf eine Stelle im kleineren *Hippias* (366 E—367 A) hinweisen, wo dargelegt wird, dass es für einen gescheiten Lügner eine Notwendigkeit sei, die Wahrheit zu kennen; sonst könne es leicht geschehen, dass man aus Versehen die Wahrheit rede, während man zu lügen beabsichtige.

Es ist also nicht zu verwundern, dass SOKRATES im *Phaidros* zwei lange Reden halten kann, in denen er die tiefsten Gedanken in mythischer Form vorträgt. Aber die Bedingung dafür, dass man auf diese Weise die Rhetorik in seinen Dienst nehmen darf, ist, dass der Redner ein Freund der Weisheit (Philosoph) und nicht ein Freund der Meinungen («Philodox») ist.



Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab

Filosofiske Meddelelser

(Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk.)

BIND 1 (kr. 12.35):

	kr. ø.
1. KROMAN, K.: Mathematics and the Theory of Science. 1920...	1.90
2. HØFFDING, HARALD: Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides. 1920	2.10
3. HØFFDING, HARALD: Relation som Kategori. 1921	3.40
4. HØFFDING, HARALD: Begrebet Analogi. 1923	4.40
5. HØFFDING, HARALD: Platon's Bøger om Staten. Analyse og Karakteristik. 1924	4.65

BIND 2 (kr. 12.00):

1. HØFFDING, HARALD: Erkendelsesteori og Livsopfattelse. 1925...	4.00
2. HØFFDING, HARALD: Bemærkninger om Erkendelsesteoriens nuværende Stilling. 1930	1.00
3. HØFFDING, HARALD: Psykologi og Autobiografi. Med Forord af FRITHIOF BRANDT. 1943	1.00
4. RÆDER, HANS: Aristoteles' Kritik af Platons Statsteorier. 1947	1.50
5. RÆDER, HANS: Platoniske Stadier. 1950	2.00
6. RÆDER, HANS: Platon und die Rhetoren. 1956	2.50